UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00387259 5

Messer, August
Das Verhaltnis von Sittengesetz und Staatsgesetz bei Thomas Hobbes

B
1248
L3M4

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/dasverhltnisvo00mess

Das Verhältnis

von

Sittengesetz und Staatsgesetz

bei

Thomas Hobbes.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doctorwürde bei der philosophischen Facultät

der

Ludwigs-Universität zu Giessen

eingereicht von

Wilhelm August Messer

aus Mainz.

LIBRARY
APR 22 1960
UNIVERSITY OF TORONTO

Mainz,

Druck von Joh. Falk III. Söhne.

1893.

Dem Andenken meines verehrten Lehrers

Ludwig Noiré

gewidmet.

B
1248
L3M4

Vorbemerkung.

Die Schriften des Thomas Hobbes sind citiert nach der Gesamtausgabe von Molesworth (London 1839 ff.) Die Schrift de corpore politico steht im vierten Band der English Works; die Schrift de cive im zweiten der Opera latina; der Leviathan im dritten der englischen wie auch der lateinischen Schriften.

1. Der unserem Worte „Sittengesetz“ zunächst entsprechende Ausdruck „lex moralis“ (law moral) findet sich bei Hobbes verhältnismässig selten. An mehreren Stellen erklärt er jedoch, die lex moralis sei identisch mit der lex naturalis, so d. civ. 3. 31 (II p. 196): legem naturalem eandem esse cum lege morali consentiunt omnes scriptores [1]).

Da der Begriff der lex naturalis, wie bei den Scholastikern, so auch bei H. eine wichtige Rolle spielt und von ihm ausführlich erläutert wird, so haben wir zunächst zu untersuchen, was er darunter versteht. Eine Definition des Begriffes findet sich d. civ. 2. 1. (II p. 168 f.) [2]). Seiner Methode [3]) getreu „nur von allgemein angenommenen Begriffsbestimmungen auszugehen“, sucht er hier eine von Allen anerkannte Definition der lex naturalis.

Nachdem er zwei gebräuchliche Definitionen als ungenügend verworfen, fährt er fort: Alle geben zu, dass das mit Recht (iure) geschieht, was nicht gegen die recta ratio d. h. gegen eine Wahrheit, welche aus wahren Principien durch richtige Schlussfolgerung gefunden ist, verstösst; was gegen die recta ratio geschieht, das geschieht iniuria. Dann aber reden wir von Unrecht (iniuria), wenn ein Verstoss gegen ein Gesetz vorliegt. Es ist demnach die recta ratio ein Gesetz, und da sie nicht minder ein Teil der menschlichen Natur ist, als irgend eine andere Fähigkeit oder ein Affekt, so darf das Gesetz, das in ihr enthalten ist, als naturalis bezeichnet werden. So gelangt er zu dem Ergebnis: Est igitur lex naturae, ut eam definiam, dictamen rectae rationis circa ea, quae agenda vel omittenda sunt ad vitae membrorumque conservationem, quantum fieri potest, dinturnam [4]).

---

1) cf. d. civ. 3. 31 (II p. 198); d. corp. pol. I 5. 1. (IV p. 111.) Lev. 15 (III p. 122 [146]). — 2) cf. d. corp. pol. I 2. 1. (IV p. 86 f.) — 3) Lev. 32 (III p. 265 [359]). — 4) cf. Lev. 14. (III p. 102 [116 f.](

Um diese Definition zu verstehen, müssen wir noch feststellen:

1) Was heisst recta ratio?

2) Aus welchem Grunde und in welchem Sinne fügt er noch bei: circa ea, qua agenda vel omittenda etc.

Ratio, als facultas animi gefasst, ist nichts anderes als ein Rechnen mit Namen, welche zur Bezeichnung und zum Ausdruck unserer Gedanken dienen[1]; sie ist eine geistige Thätigkeit, deren Ergebnis die scientia ist. Freilich hat der einzelne keine Gewähr dafür, dass er durch den Gebrauch seiner Vernunft wirklich zur Erkenntnis der Wahrheit gelange; auch darin, dass mehrere zusammenstimmen, liegt noch keine Garantie dafür; aber damit will H. nicht sagen, dass überhaupt keine sichere Erkenntnis möglich sei.

Er sucht seine Meinung durch ein Gleichnis zu erläutern; wie die Arithmetik eine certa ars, so ist auch die ratio immer recta ratio, aber wie der einzelne Rechenkünstler in seiner Rechnung irren kann, so auch jeder einzelne Mensch in dem Gebrauche seiner ratio.

Es ist damit die Möglichkeit eines wirklichen Wissens nicht verneint, ja es giebt dafür signa certa et infallibilia, nämlich: quando qui se scire dicit, idem alterum docere et veritatem perspicue demonstrare potest[2] und, was die hier in Betracht kommende Wissenschaft, die scientia moralis, anbetrifft, so ist er überzeugt, dass sie ebenso sichere und untrügliche Regeln bietet wie Arithmetik und Geometrie[3], und er selbst hofft dieselben erkannt zu haben, weil er seine Ansichten durch Aussprüche der hl. Schrift bestätigt findet.

Hobbes hält somit einerseits an der Voraussetzung, die ja aller Philosophie zu Grunde liegt, fest, dass die menschliche Vernunft zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen könne, andererseits hebt er die Erfahrungsthatsache hervor, dass die einzelnen Menschen an ihrer Vernunft keine facultas infallibilis besitzen.

Die Erklärung der lex naturalis als dictamen rectae ratio-

---

1) Lev. 5. (III p. 32 ff. [29 ff.]). — 2) Lev. 5. (III p. 39 [37.]). — 3) Lev. 20. (III p. 159 [195.]).

nis bedarf aber noch einer näheren inhaltlichen Bestimmung; es muss angegeben werden, worauf sich die dictamina rationis, welche das Naturgesetz ausmachen, beziehen. Dies geschieht durch den oben bezeichneten Zusatz: circa ea, quae agenda etc.

Da derselbe an der Stelle des Buches de cive, die unserer Erörterung zu Grunde liegt (2. 1. II p. 169), einigermassen unerwartet auftritt, so müssen wir seine Begründung der ganzen vorhergehenden Gedankenreihe entnehmen.

Um seinen eigentlichen Gegenstand, die Lehre vom Staat und den Pflichten der Staatsangehörigen, systematisch zu erörtern, glaubt H., wie auch seine scholastischen Vorgänger, ausgehen zu müssen von der Betrachtung der Menschen ausserhalb des Staates; um den status civilis zu verstehen, muss vorher der status naturalis erforscht werden.

Diesen status naturalis fasst H. bekanntlich als allgemeinen Kriegszustand. Darin ist das Streben eines jeden darauf gerichtet, ut a morte et doloribus proprium corpus et membra defendet conservetque [1]).

Dazu wird er getrieben mit derselben Naturnotwendigkeit, mit der der Stein fällt. Es ist also auch nicht zu tadeln und nicht gegen die recta ratio, dass er diesem Triebe folgt. So erscheint denn von diesem Gesichtspunkte aus die Selbsterhaltung als das eigentliche Ziel aller menschlichen Handlungen; es entspricht dasselbe auch der recta ratio und damit der lex naturalis.

Es widerspricht dem nicht, wenn an anderen Stellen [2]) die menschlische Wohlfahrt als letzter Zweck erscheint.

Es ist leicht erklärlich, dass H. in dem oben erörterten Zusammenhang, da er den Menschen im status naturalis, im fortwährenden Kampfe ums Dasein betrachtet, die Fristung des Lebens als das Ziel alles Thuens hinstellt, aber Wert hat die Selbsterhaltung nur als die notwendige Voraussetzung für die Wohlfahrt [3]), und nicht sowohl das vivere, als vielmehr das

1) d. civ. 1. 7. (II p. 113.) — 2) z. B. de hom. 11. 6. (II p. 98); d. civ. 13. 4. (II p. 299.) — 3) de hom. 11.

bene vivere erscheint als höchster Zweck, als oberstes Moralprincip.

Sehen wir nun weiter zu, warum die lex naturalis als identisch mit der lex moralis erscheint. Wir müssen dabei wieder vom status naturalis ausgehen. Wie sehr in ihm auch die Urteile der Menschen über Gut und Bös je nach ihren herrschenden Begierden auseinandergehen, eins müssen sie alle erkennen, dass dieser allgemeine Kriegszustand, weil ja nichts der Selbsterhaltung mehr entgegen ist, ein Übel und dass demnach der Friede ein Gut ist[1]). Diese Erkenntnis ist aber eine Sache der recta ratio und somit lautet das erste und fundamentale Naturgesetz: quaerendam esse pacem, quatenus habendae eius spes aliqua affulserit; ubi haberi ea non potest, quaerenda esse belli auxilia[2]).

Somit ist also ein fester Massstab für die Beurteilung menschlichen Wollens und Handelns gewonnen: was den Frieden fördert ist gut, was Zwietracht erregt schlecht. Da aber das Naturgesetz den Frieden gebietet, so gebietet es auch alles, was zu seiner Herstellung erforderlich ist, also die Tugenden der iustitia, modestia, humanitas, misericordia u. s. w. Somit kann die lex naturalis, welche diese virtutes oder mores boni vorschreibt, auch lex moralis genannt werden.

Damit sind freilich nur diejenigen Normen bezeichnet, die unser Verhalten gegen unsere Mitmenschen regeln, (quae pertinent ad officia hominum erga se iuvicem. de civ. 15. 8. II p. 337.) aber unsere Vernunft (und demnach auch die lex naturalis) gebietet uns z. B. auch Mässigkeit, weil Unmässigkeit zu Krankheit und Tod führt, also unserer Selbsterhaltung entgegen ist. Doch hat H. die Tugenden, die nicht in unserem Verhalten zu unseren Mitmenschen, sondern in unserem Verhalten zu uns selbst hervortreten[3]) in der Schrift de cive nicht näher erörtert, ja er will sie später in de homine nicht einmal als virtutes morales gelten lassen; denn es seien dies Tugenden,

1) d. civ. 3. 31. (II p. 197). — 2) d. civ. 2. 2. (II p. 170). — 3) Also die drei ersten der in der antiken Ethik festgestellten Cardinaltugenden der prudentia (sapientia), fortitudo und temperantia.

welche dem einzelnen nicht als Bürger, sondern als Menschen zukämen, und keiner könne verlangen, dass Eigenschaften, welche (unmittelbar) nur ihm und nicht den andern nützlich seien, vom Staate oder seinen Mitbürgern gelobt und als „Tugenden“ anerkannt würden [1]). So ergiebt sich denn als summa doctrinae moralis: Ingenia quidem bona esse, quae idonea sunt societati civili incundae, et mores bonos, id est virtutes morales esse, quibus inita optime conservari potest [2]). Wenn er noch beifügt: Contineri autem virtutes omnes in institia et caritate, so ist dies in dem Sinne zu verstehen, dass wir vermöge der iustitia dem Nächsten das geben, was „sein“ ist, worauf er ein Recht hat; vermöge der caritas das, was uns zwar das Naturgesetz ihm zu geben gebietet, was er aber nicht als „das Seinige“ beanspruchen kann; woraus weiterhin die kurz vorhergehende Äusserung sich erklärt: Gerechtigkeit sei diejenige Tugend, welche wir nach dem bürgerlichen Gesetze messen könnten, Liebe (caritas) die, welche wir nach dem blossen Naturgesetz messen; denn nach H. Anschauung wird erst durch das bürgerliche Gesetz festgestellt, was jeder als „das Seinige“ beanspruchen kann.

Die Forderungen der lex naturalis (oder moralis), welche diese als unerlässlich zum Bestand des Friedens stellt, sind entwickelt in d. corp. pol. I cap. 3, 4. (IV p. 95—111), in d. civ. 2, 3 (II p. 168—198) und im Lev. cap. 14, 15. (III p. 102—22 [116—52]). Eine nähere Erörterung derselben kann hier unterbleiben.

Wir haben oben gesehen, dass H. die Wohlfahrt des Individuums als Endzweck und damit als Massstab für den Wert menschlichen Handelns aufstellt; wie ist es nun zu erklären, dass er hier gerade die individualistischen Tugenden, welche das Wohl des Einzelnen unmittelbar fördern beiseite lässt, ja

---

1) d. hom. 13. 9. (II p. 117.) — 2) ll. p. 118. — Aus dieser Stelle wird auch der abrupte und auf den ersten Blick befremdende Anfang des Kapitel XI des Leviathan verständlich (III p. 77 [85]): Per mores intelligo hoc loco non comedendi, vestiendi, salutandi ritus . . . ., sed humani generis qualitates illas, quibus pax conservatur et civitatis status confirmatur.

ihnen ethischen Wert abspricht und nur die socialen Tugenden als moralisch wertvoll anerkennt? — Jedenfalls weicht damit H. von seiner individualistischen Grundansicht nicht ab, denn die isolirt neben einanderstehenden Individuen können selbstverständlich nur diejenigen Eigenschaften an anderen wertschätzen, die ihnen selbst Nutzen bringen (besonders indem sie das allen unentbehrlichste Gut, den Frieden, fördern). In der Anerkennung und Wertschätzung durch andere sieht aber H. — wie aus den oben citierten Worten hervorgeht — das Criterium, nach dem er Eigenschaften die Bezeichnung „boni mores“ oder „virtutes“ zuerkennt.

Übrigens sind diese principiellen ethischen Fragen bei H. nur gestreift; sein eigentliches Thema ist die Staatslehre, auch daraus ist es erklärlich, dass er den Hauptnachdruck auf die socialen Tugenden legt.

Hervorgehoben zu werden verdient, dass er gleichwohl nicht verkennt, dass auch die individualistischen Tugenden mittelbar dem allgemeinen Wohle dienen, wie andererseits die socialen durch Beförderung des Friedens lediglich den höchsten Zweck, die individuelle Wohlfahrt, zu verwirklichen die Aufgabe haben[1]). Es ist darin gleichsam im Keime die Erkenntnis enthalten, dass Egoismus und Altruismus nicht sich ausschliessende Gegensätze sind[2]).

Wenn aber die Pflichten der Menschen gegen einander den ganzen Inhalt der lex moralis ausmachen, so umschliesst die lex naturalis zwar vollständig die lex moralis, aber sie umfasst auch noch manches andere, was wir nicht unter den Begriff der lex moralis, wie ihn H. in den oben citierten Ausführungen festgestellt hat, bringen können. Dahin gehört z. B. alles das, was das Naturgesetz besagt inbezug auf die Rechte und Pflichten des Staatsoberhauptes, ferner inbezug auf das Verhalten der Menschen gegen Gott.

Wenn also H. die lex naturalis und lex moralis als schlechthin identisch bezeichnet, so entspricht dies nicht vollständig den

1) d. hom. 13. 9. (II p. 117.) — 2) Paulsen, Ethik (Berlin 1889) S. 295 f.

näheren Erläuterungen, die er selbst von diesen beiden Begriffen giebt, und, um das Verhältnis des Sittengesetzes zum Staatsgesetz ausreichend darzustellen, dürfen wir auch diejenigen Teile des Naturgesetzes, welche über den von H. angenommenen Umfang der lex moralis hinausgreifen, nicht ausser Acht lassen.

2. Dass unserem Worte „Staatsgesetz" bei H. der Ausdruck „lex civilis" (law politic or civil) entspreche, bedarf keiner weiteren Erörterung. — Sehen wir zu, in welcher Gedankenfolge H. zu einer Definition des Staatsgesetzes gelangt. Die erste Aufgabe des Staates ist (in Konsequenz des über den Inhalt der recta ratio Gesagten) die Herstellung und Wahrung des Friedens. Sie erfolgt dadurch, dass der Staat über jeden, der den Frieden stört, eine entsprechende Strafe verhängt; noch wirksamer aber dadurch, dass allen Friedensstörungen von vornherein möglichst vorgebeugt wird. Da nun aller Streit entsteht aus den verschiedenen Meinungen über Mein und Dein, Recht und Unrecht, Nützlich und Schädlich, Ehrbar und Schimpflich u. s. w., so muss der Staat allgemeine Regeln erlassen, nach denen die Staatsangehörigen diese Fragen beurteilen können und aus denen sie überhaupt ersehen, was sie im gesellschaftlichen Leben (in communi vita) zu thuen und was sie zu meiden haben. Somit lautet die Definition des Staatsgesetzes: Leges civiles, ut eas definiamus, nihil aliud sunt, quam eius, qui in civitate summa potestate praeditus est, de civium futuris actionibus mandata[1]), und an einer anderen Stelle: Regulae, quibus definiuntur meum et tuum et in actionibus bonum, malum, licitum, illicitum . . . . vocantur leges civiles[2]). Zu einer im Wesentlichen übereinstimmenden Definition gelangt er in d. corp. pol. II 10. (IV p. 220—28), in d. civ. cap. 14. (II p. 312—30) und im Lev. cap. 26 (III p. 196—209) [250—77]).

Wenn wir den „Inbegriff der Normen für unser willkürliches Handeln" als „Sitte" bezeichnen[3]) und das „Recht"

1) d. civ. 6. 9. (II p. 222.) — 2) Lev. 18. (III p. 136. [165]). — 3) Wundt. Ethik (Stuttgart 1886) S. 91 ff.

(d. i. die Gesamtheit der Staatsgesetze), als die aus der Sitte hervorgegangene „zwingendere Lebensnorm", welche „die unveräusserlichsten Zwecke des einzelnen und der Gesamtheit in Besitz genommen hat", davon scheiden, so ist von einer solchen Scheidung von „Sitte" und „Recht" bei H. noch nichts zu merken. Es hängt dies damit zusammen, dass ihm die gesellschaftlichen Bildungen der Familie, des Stammes, des Standes, welche den einzelnen umschliessen und seine Lebensführung in viel umfassenderer und eingreifenderer Weise als der Staat regeln, in dieser ihrer Bedeutung nicht zum Bewusstsein gekommen sind: er operiert nur mit zwei Faktoren, dem Individuum und dem aus den Individuen als seinen Atomen mechanisch zusammengefügten Staate. So wird es begreiflich, warum er in der oben angeführten Definition des Staatsgesetzes diesem Begriffe einen so grossen Umfang einräumt, dass er ungefähr mit dem Begriffe der „Sitte" (in der oben erwähnten Bedeutung) sich deckt, und dass nach H. vieles im Staatsgesetze enthalten ist, (oder wenigstens enthalten sein soll; denn er construiert ja den Staat, wie er sein soll) was nach unserer Auffassung nicht hinein gehört.

Erwähnt sei auch, dass die verschiedenen Wirkungsweisen der Staatsgewalt, die wir als „Gesetzgebung" und „Verwaltung" von einander scheiden, bei H. in ihrem Unterschiede nicht klar hervortreten. So wird es erklärlich, dass er, von dem Gedanken ausgehend, dass das Staatsoberhaupt das Wohl der Gesamtheit, nicht das einzelner fördern müsse, den Satz ausspricht[1]: Non enim imperans, quatenus talis, civium saluti aliter prospicit, quam per leges, quae universales sunt. Was doch, wörtlich genommen, besagen würde, die Wirkungsweise des Staatshauptes bestehe nur in der Gesetzgebung[2].

3. Nach dieser Erörterung der Begriffe „lex naturalis" (moralis) und „lex civilis", die notwendig schien, um die Fassung und Ausprägung, welche dieselben bei H. erfahren

1) d. civ. 13. 3. (II p. 299.) — 2) Doch klingt in den bald darauf folgenden Worten: ut per salutares constitutiones etc. Die Rücksicht auf die Verwaltungsthätigkeit an. Ähnlich Lev. 26. (III p. 197) und 30 (p. 240 [322 f.]).

haben, klar zu stellen, sei es aus demselben Grunde gestattet, auf den Begriff der Verpflichtung, den wir mit dem des Gesetzes unmittelbar verbinden, kurz einzugehen. — Bei dem Staatsgesetze musste es von selbst in die Augen springen, dass die nächste Quelle seiner verpflichtenden Kraft in dem Willen und der Autorität des Gesetzgebers liege. H. ist darum auch nicht dazu gekommen hierbei den genannten Begriff näher zu erörtern. Wenn wir uns dagegen seiner Identificierung der lex naturalis mit der recta ratio erinnern, so dürfen wir vielleicht mit mehr Grund erwarten, dass er hier die Frage aufwerfen werde, inwiefern denn die dictamina rectae rationis zu ihrer Befolgung verpflichten.

Das „Gesetz" unterscheidet sich nach H. dadurch vom „Rate", dass der Grund seiner Befolgung nicht in seinem Inhalte liegt, sondern in dem Willen des Befehlenden (Lex est mandatum eius . . . . cuius praeceptum continet obedientiae rationem [1]). Da aber die leges naturales nur sind conclusiones quaedam ratione intellectae de agendis et omittendis, so sind sie an sich, lediglich als dictamina rationis betrachtet, keine „Gesetze" [2]). Wenn H. ihnen trotzdem eine verpflichtende Kraft beilegt oder, richtiger gesagt, wenn er von Anfang an davon redet, dass sie „verpflichten", ohne von vornherein nachzuweisen, worauf denn ihre verpflichtende Kraft beruht, so wird das Motiv dafür erkennbar, sobald wir uns der Stelle erinnern, an welcher er den Begriff des Naturgesetzes in seine Untersuchung einführt. Als Ziel desselben wird hier die Selbsterhaltung angegeben. Dazu wird aber der Mensch schon durch einen unwiderstehlichen Naturtrieb hingelenkt, der sich (nach seiner negativen Seite) äussert als Furcht vor Tod und Verwundung.

Da somit das Naturgesetz erscheint als praeceptum sive regula generalis ratione excogitata, qua unusquisque id, quod ad damnum suum sibi tendere videbitur, facere prohibetur [3]),

1) d. civ. 14. 1. (II p. 313.) — 2) d. civ. 3 33. (II p. 198.), Lev. 15 (III p. 122 [147]). — 3) Lev. 14. (III p. 102 [116 f.]); zu vergleichen ist auch die Stelle der epistula dedicatoria zu de cive (II p. 139), wo

so ist es begreiflich, dass sich für H. an dieser Stelle keine Veranlassung ergiebt, die Frage nach der verpflichtenden Kraft des Sittengesetzes aufzuwerfen. Näher lag es dieselbe zu erörtern an einer anderen Stelle im Verlaufe der Untersuchung.

Als das Mittel zur Aufhebung des status naturalis und zur Herstellung des vom Naturgesetz geforderten Friedens erscheint der Vertrag. Er ist es, durch welchen die isolierten Individuen zum Staate sich verbinden. Da aber jener Selbsterhaltungstrieb, der auf den ersten Blick die Beobachtung des Naturgesetzes in seiner Gesamtheit zu garantieren schien, weil es ja gleichfalls auf die Selbsterhaltung abzielt, an und für sich unvernünftig ist und praesentia bona den bona rationis vorzieht[1]), so kann hier leicht ein Widerstreit zwischen Trieb und Vernunft entstehen, und es drängt sich die Frage auf, was uns denn zum Halten der Verträge verpflichte, wenn uns dasselbe augenscheinlich schädigt. Er beantwortet die Frage mit dem Hinweis[2]), dass es zum Wesen des Vertrags gehöre, dass er auch gehalten werde; Verträge seien notwendig zur Herstellung des Friedens; diese gebiete das Naturgesetz, also gebiete es auch das Halten der Verträge. Die verpflichtende Kraft des Vertrags wird also gegründet auf die verpflichtende Kraft des Naturgesetzes. Dafür jedoch, dass er nun auch hier die doch naheliegende Frage, worin denn das „Verpflichtende" des Naturgesetzes bestehe, nicht aufwirft, liegt der Grund offenbar in seiner Anschauung vom Wesen und der Wirkung der lex naturalis. Diese gebietet ja eben das, was die Vernunft (recta ratio) einem jeden als notwendig

---

der Selbsterhaltungstrieb und die fundamentale Forderung des Naturgesetzes geradezu als identisch gesetzt werden: Postulatum rationis naturalis, quo quisque mortem violentam tamquam summum naturae malum studet evitare.

1) d. civ. 3. 32. (II p. 197.) — 2) d. corp. pol. I. 15. (IV p. 130); d. civ. 3. 1. (II p. 182.) Schon an einer früheren Stelle hat er einen seltsamen Versuch gemacht die verpflichtende Kraft der Verträge gewissermassen psychologisch zu erklären. d. corp. pol. I 2. 9. (IV p. 90 f.); d. civ. 2. 10. (II p 173 f.) cf. Tönnies, Viertelj.-schr. f. w. Phil. V, p. 189.

zu ergreifendes Mittel angiebt, wenn er das Ziel, dem er an sich schon mit Naturnotwendigkeit zustrebt, seine Selbsterhaltung und seine Wohlfahrt, erreichen will. Wenn ferner die unerlässliche Vorbedingung zur Verwirklichung dieses höchsten Zweckes der Friede ist, so sind die Naturgesetze nichts anderes als die „Friedensartikel“ [1]). Demnach ergiebt sich für H. nicht die Notwendigkeit das „Verpflichtende“ des Naturgesetzes etwa aus der Autorität des über den Menschen stehenden göttlichen Willens abzuleiten. Er nimmt zwar die hergebrachte Gleichsetzung der lex naturalis mit der lex divina [2]) am Schlusse der Ausführungen, die sich aus „rein natürlichen Principien“ entwickeln liessen, auf; er giebt auch zu, dass die Naturgesetze erst in ihrer Eigenschaft als Gebote Gottes „Gesetze“ im eigentlichen Sinne seien: aber er thut dies keineswegs, um damit dem Sittengesetze eine besondere „verpflichtende Kraft“ zu vindicieren; denn es liegt ja in des Menschen eigenstem Interesse, es zu beobachten und ein unwiderstehlicher Naturtrieb muss ihn — bei richtigem Vernunftgebrauch — dazu anhalten [3]). Somit ist der Begriff der „Verpflichtung“ im Sinne der neueren Ethik (Kategorischer Imperativ und dergl.) H. unbekannt geblieben.

Darin aber, dass er das Naturgesetz des Charakters eines göttlichen Gebotes fast ganz entkleidet, ist es auch begründet,

1) Lev. 13. (III p. 102 [116]). — 2) d. civ. 3. 33. (II p. 198): Lev. 15, (III p. 122 [147]). Und zwar ist nach H. die lex naturalis (moralis) gleich der lex divina: 1. weil die ratio, quae est ipsa lex naturae von Gott jedem als Richtschnur für seine Handlungen gegeben ist; 2. weil die lex naturalis auch in der hl. Schrift sich findet. — 3) Man erkennt leicht, wie von dieser Anschauung nur ein Schritt war zu der Annahme, dass man das Naturgesetz nur richtig zu erkennen brauche, um es auch zu befolgen. In der That hat H. an einer Stelle dies behauptet: d. civ. 2. 1. adn. II, p. 170. In ratiocinatione falsa . . . omnis consistit legum naturalium violatio. Im Gegensatz hierzu führt er allerdings an zahlreichen Stellen aus, dass die Erkenntnis des Sittengesetzes seine Befolgung noch nicht gewährleiste; dass die passiones stärker seien als die ratio. Woraus er weiterhin die Veranlassung entnimmt zu zeigen, dass die Menschen vielfach auch durch ihre Leidenschaften zu dem hingetrieben werden, was die ratio fordert, so durch spes und metus zum Frieden, durch metus zur Beobachtung der Verträge.

dass die Übertretung desselben nicht sowohl als schlecht und sündhaft, sondern als unvernünftig bei ihm erscheint [1]).

4. Es soll nunmehr das Verhältnis von Sittengesetz und Staatsgesetz nach seinen verschiedenen Seiten hin betrachtet werden. Als erste und wichtigste Beziehung zwischen beiden erscheint hier diese: lex naturalis omnes leges civiles iubet observari. Wie hat H. dies begründet? — Die Entstehung des Staates ist nach ihm in der Weise zu denken, dass sich alle unter einander verpflichten dem Träger der Staatsgewalt so viel Macht zu übertragen, als derselbe zur Erreichung des Staatszweckes bedarf. Aus letzterem entwickelt nun H. die ihm zustehenden Befugnisse [2]), wobei er mit Recht scharf hervorhebt, dass Inhalt und Umfang der Staatsgewalt an sich unabhängig sei von der Verfassungsform. — Er kommt zu dem Resultate, dass in jedem wirklichen Staate (in omni civitate perfecta) der Träger der Staatsgewalt ein imperium absolutum besitzen müsse, dem von seiten der Bürger ein unbedingter Gehorsam [3]) zu entsprechen habe.

Die Errichtung des imperium absolutum, wie die davon untrennbare absolute Gehorsamspflicht tritt aber ein kraft Naturgesetzes; denn beide sind notwendig, um den Frieden herzustellen, was ja die erste Forderung des Naturgesetzes ist. Demnach fordert das Sittengesetz einen unbedingten Gehorsam gegen jede Willensäusserung des Staatshauptes, ehe noch einzelne Staatsgesetze erlassen sind; mithin verpflichtet es die Bürger allen Staatsgesetzen schlechthin zu gehorchen [4]).

Hierdurch erst erlangt das Staatsgesetz den Charakter eines im Gewissen verpflichtenden Gesetzes; denn das

---

1) Er betont auch. die Befolgung des Naturgesetzes habe nicht etwa die Erreichung der ewigen Seligkeit, sondern die Wohlfahrt in diesem Leben zum Ziel und zur Folge; und die Strafen, die auf Übertretungen derselben folgten, seien lediglich deren „natürliche Nachwirkungen." d. civ. 3. 32. (II p. 198.) Lev. 31. (III p. 263. [356]). — 2) d. corp. pol. II. 1. (IV p. 125 ff.); d. civ. 6. (II p. 216 ff.); Lev. 18. (III p. 132 ff. [159 ff.]). — d. civ. II. p. 226. — 4) d. civ. 14. 2. (II p. 314. 319); Lev. 26. (III p. 198. [254]).

Staatsgesetz verpflichtet an sich nur zu Handlungen (bezw. Unterlassungen), nicht zu dem dem Gesetze entsprechenden Willen[1]). Somit erscheint es gerechtfertigt die möglichen Gesetzesübertretungen zu scheiden in peccata und crimina. Peccatum ist nicht nur jede That, jedes Wort, jede Unterlassung gegen das Gesetz, sondern auch die Absicht oder der Vorsatz das Gesetz zu übertreten; crimen nur diejenige Gesetzesverletzung, die vor das Forum eines irdischen Richters gebracht werden kann. Also ist jedes crimen ein peccatum, aber nicht jedes peccatum ein crimen[2]).

H. gesteht nun freilich zu, dass es Fälle geben kann, in welchen das Sittengesetz den Gehorsam gegen den staatlichen Befehl nicht fordert. Der höchste Zweck menschlichen Handelns ist ihm ja die Wohlfahrt des Individuums und ihre notwendige Voraussetzung, die Selbsterhaltung; um ihretwillen nur ist im Grunde der Staat vorhanden. Es kann also niemand durch obrigkeitlichen Befehl verpflichtet werden sich selbst zu töten oder zu verwunden, oder bei einem Angriffe keinen Widerstand zu leisten, oder sich der Nahrung oder eines Gegenstands, ohne den er nicht leben kann, zu enthalten[3]). Doch ist damit die Reihe der Fälle, in welchen der Gehorsam ohne Verstoss gegen das Sittengesetz verweigert werden kann, nicht abgeschlossen. Die genannten hatten das gemeinsame Merkmal, dass in ihnen durch den Gehorsam der Selbsterhaltungstrieb direkt negiert, die Vernichtung des Lebens unmittelbar herbeigeführt würde; aber auch gegen sich oder einen Nahestehenden zu zeugen, oder irgend etwas, was für ihn gefährlich oder schimpflich ist, zu thuen, kann niemand im Gewissen verpflichtet sein[4]). So giebt er auch zu, dass es ein unveräusserliches Recht der Bürger sei, Kriegsdienste zu verweigern, wenn sie einen tauglichen Stellvertreter beschaffen;

---

1) d. civ. 14. 14. (II p. 322). — 2) Lev. 27. (III p. 210 f. [277 f.]). — 3) d. civ. 6. 13. (II p. 226 cf. p. 177). Lev. 21. (III p. 164 ff. cf. p. 104. [203 ff.]). — 4) Freilich muss in dieser Klasse von Fällen eine Voraussetzung zutreffen, dass nämlich durch die Gehorsamsverweigerung nicht der Staatszweck überhaupt vereitelt werde.

wozu Tönnies [1]) zutreffend bemerkt, man ersehe daraus, „wie die realen Haifische noch über den ideellen Haifisch hinausgingen.“

Es offenbart sich aber gerade hier die Unzulänglichkeit des H'schen Moralprincips; denn aus ihm vermag er nicht abzuleiten, dass es unter Umständen sittliche Pflicht sein kann, auch das Leben hinzugeben — nicht einmal sittlich wertvoll kann ihm die Selbstaufopferung erscheinen.

Wenn er gleichwohl erklärt, falls die Lage es erheische, seien alle zum Kriegsdienst (und damit doch wohl auch zur Hingabe des Lebens für das Vaterland) verpflichtet, so hat dies darin seinen Grund, dass er mit Recht glaubt, nur so werde der Bestand des Staates gegen äussere Feinde ausreichend gesichert; aber dieses Zugeständnis entspricht nicht seinem obersten Princip.

5. Der Zweck des Sittengesetzes ist, wie schon oft gesagt, die Selbsterhaltung. Nun würde aber der Einzelne durch gewissenhafte Befolgung desselben diesem Zwecke geradezu entgegenhandeln, wenn nicht auch alle andern, mit denen er in Beziehung tritt, es beobachteten.

Eine Gewähr dafür ist aber in status naturalis nicht vorhanden, (wenn sie vorhanden wäre, so wäre der Staat überhaupt nicht nötig [2]) daher verpflichtet die lex naturalis im Naturzustand im Allgemeinen nicht zu wirklicher Befolgung, sondern nur zur Bereitwilligkeit sie zu befolgen [3]).

Erst durch die Existenz der Staatsgewalt, welche die Rechtssphären der einzelnen abgrenzt und jede Übertretung bestraft, ist die Möglichkeit gegeben, das Sittengesetz nach seinem ganzen Umfange zu befolgen [4]). Also beruht die Ver-

1) Deutsche Rundschau Bd. 49 (1889) p. 111. — 2) Lev. 17. (III p. 128 [155]). — 3) d. civ. 3. 27. (II p. 195). — 4) Dabei ergiebt sich freilich eine Schwierigkeit: das Sittengesetz kann nur befolgt werden im status civilis, aber zum status civilis kann man aus dem status naturalis nur gelangen durch Befolgung des Sittengesetzes (nämlich durch Beobachtung des den Staat begründenden Vertrags). Diese Schwierigkeit lässt sich nicht dadurch lösen, dass man erklärt, der status naturalis sei für H. eine reine Fiktion; da der Staat für ihn aus den Einzelnen bestehe, für die Einzelnen da sei, und von den Einzelnen „ge-

pflichtung dem Staatsgesetze Gehorsam zu leisten auf dem Sittengesetz; die Erfüllung des Sittengesetzes aber ist erst im Staate möglich.

6. Die Staatsgewalt ermöglicht aber nicht nur die Befolgung des Sittengesetzes, sie fordert dieselbe auch bei Strafe; denn da in dem Staatsgesetz nicht alle irgend möglichen Fälle vorgesehen sein können, so muss überall da, wo das Staatsgesetz nichts besagt, das Naturgesetz befolgt werden [1]). Daher ergiebt sich als eine weitere Beziehung zwischen beiden Gesetzen: leges naturales etiam civiles sunt [2]).

Eine notwendige Voraussetzung hierzu ist aber, dass der einzelne die Forderung des Sittengesetzes in jedem Falle kenne. Dies ist nach H. möglich, weil sich die Gebote des Sittengesetzes zusammenfassen lassen in den Satz: Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris [3]), oder: Quodcunque vultis, ut faciant vobis homines, id vos facite illis [4]).

Da also jeder der zum Vernunftgebrauch gelangt ist, die Naturgesetze kennen muss, so folgt, dass dieselben, um Staatsgesetze zu sein, keiner besonderen Promulgation bedürfen; sie können als leges non scriptae von den eigentlichen Staatsgesetzen als den leges scriptae [5]) unterschieden werden.

---

macht" sei, so habe er um Zweck und Wesen des Staates zu verstehen, zunächst die Einzelnen in einem staatlosen Zustand betrachtet. Den Stellen, aus denen man dies folgern kann (z. B. d. corp. pol. II 3. 2. (IV p. 149). d. civ. 8. 1. (II p. 249)), stehen andere gegenüber (z. B. Lev. 13. (III p. 101. [114])), welche beweisen, dass ihm die Vorstellung des — rein fingierten — nichtstaatlichen Zustands zusammenfloss mit der eines — historisch gegebenen — Vorstaalichen, der zugleich, im Gegensats zu dem „künstlichen" Staat als der „natürliche" erschien.

1) d. civ. 14. 14. (II p. 322 f.) — 2) Lev. 26. (III p. 198. [253]). — 3) d. civ. 3. 26. (II p. 194). — 4) Lev. 26. (III p. 200. [258]). Diese praktische Regel zur Erkenntnis unserer sittlichen Pflichten lässt sich allerdings nur bei den Beziehungen der Menschen untereinander anwenden. Wir haben aber schon hervorgehoben, wie es gerade dieser Theil des Sittengesetzes ist, dem H. seine Aufmerksamkeit schenkt. — Übrigens sind die beiden oben citierten Formeln, die H. unterschiedlos braucht nicht ganz identisch. Die erstere würde mehr die Pflicht der „Gerechtigkeit", die zweite die der „Liebe" ausdrücken. — 5) so nennt

Wenn andererseits ein Gesetz ohne besondere Promulgation als verpflichtend gelten soll, so muss es ein Naturgesetz sein [1]).

Von diesem Gesichtspunkt aus erscheinen Sitten- und Staatsgesetz nicht als diversa genera von Gesetzen, sondern als diversae partes, quarum una scripta est, quam civilem, altera non scripta, quam naturalem vocant [2]).

Somit ergänzt das Sittengesetz das Staatsgesetz nicht nur sozusagen intensiv, indem es die Befolgung des Staatsgesetzes zur Gewissenspflicht erhebt, sondern auch extensiv, indem es in allen Fällen, in denen das Staatsgesetz nichts besagt, ergänzend eintritt.

Befremdlich mag die Ansicht des H. erscheinen, dass das Sittengesetz (in seiner Gesamtheit) [3]) im status civilis zugleich Staatsgesetz sei. Wir müssen uns aber dabei erinnern, dass er nur mit den zwei Faktoren, Staat und Individuum rechnet und da er eine einigermassen allgemeine Verwirklichung des Sittlichen ohne „Imperative des äusseren Zwangs“ [4]) nicht für möglich hält [5]), so muss der Träger dieses Zwangs für das ganze Gebiet des Sittlichen eben der Staat sein.

Das Einseitige dieser Betrachtungsweise bleibt ihm umso leichter verborgen, weil er, wie schon erwähnt, unter dem Begriffe lex naturalis vor allem diejenigen Gebote des Sittengesetzes versteht, welche unser Verhalten zu andern regeln, (die also der Cardinaltugend der Gerechtigkeit und den um sie zu gruppierenden Tugenden entsprechen.) In der That tritt ja auch der Staat zu diesem Teile der sittlichen Ordnung, in eine besonders innige Beziehung; denn durch seine „Rechtsordnung“ werden ja „die Interessen des Gemeinwesens, wie auch gewisse Interessen der einzelnen anerkannt und geschützt“ [6]), also das-

---

II. alle Gesetze, die einer besonderen Kundmachung bedürfen. d. civ. 14. 14 (II p. 322).

1) Lev. 26. (III p. 200. [258]). — 2) II. p. 198. — 3) denn das bedeuten doch die oben angeführten Worte: leges naturales etiam civiles sunt. — 4) Wundt, II. p. 419. — 5) cf. z. B. Lev 17. (III p. 127 [153]) und 27. (III p. 214 [285]). — 6) Gareis, Allg. Staatsrecht in H. Marquardsen, Handb. d. öffti. Rechts. Freiburg 1887. I. S. 7.

jenige, was den einzelnen und der Gesamtheit als das „Ihrige“ zukommt, abgegrenzt.

7. Da somit H. im „Sittlichen“ eigentlich nur das „Naturrechtliche“ sieht, so müssen wir die Frage aufwerfen, ob nach seiner Ansicht schon das Naturgesetz darüber Bestimmungen enthält, was jeder (Gesamtheit sowohl wie der einzelne) als das „Seinige“ beanspruchen kann; mit andern Worten, ob er ein „Naturrecht“ annimmt in dem Sinne, wie es zunächst vor ihm die Scholastik vertreten hatte. — Es ist nun interessant zu beobachten, wie bei H., der doch, wie wir soeben gesehen, Staats- und Sittengesetz in die engste Beziehung setzt, eine Anschauung sich anbahnt, welche ganz im Gegensatz hierzu das „Recht“ (also den eigentlichen Gegenstand der Staatsgesetze) von der Sittlichkeit abtrennt, indem sie die Existenz eines „Naturrechts“ im Sinne eines sittlichen Faktors, der auch für das „positive“ Recht noch seine Bedeutung behält, verneint.

H. bemerkt in der Dedicationsepistel zu de cive, dass er den Begriff der iustitia einer besonders eingehenden Betrachtung unterzogen habe, und in der That können wir noch aus seinen Schriften erkennen, wie er mit der Umformung gerade dieses Begriffes lange beschäftigt war.

In de cive 1. 7. (II p. 163)[1]) sagt H.: Quod contra rectam rationem non est, id iuste et iure factum omnes dicunt. Neque enim iuris nomine aliud significatur, quam libertas, quam quisque habet, facultatibus naturalibus secundum rectam rationem utendi. Nun ist aber, fährt er fort, die Selbsterhaltung das oberste, von der Vernunft gebilligte Ziel, mithin hat auch jeder das Recht auf die ihm zur Erreichung dieses Zieles als notwendig erscheinenden Mittel; da nun aber alles unter Umständen als ein dazu notwendiges Mittel erscheinen kann, so hat jeder ein Recht auf Alles.

Diese Argumentation ist ein Fehlschluss; denn wenn wir auch zugeben wollen, dass alles unter Umständen als zu unserer Selbsterhaltung notwendig erscheinen kann, so haben wir da-

1) So schon früher in d. corp. pol. I 6. (IV p. 83.)

mit noch nicht ein Recht auf alles schlechthin, sondern immer nur in dem Falle, dass es gerade zu dem genannten Zwecke als unentbehrlich erscheine. H. gelangt also von seiner oben citierten Definition des Begriffes ius nur dadurch zu der Statuierung des ius omnium in omnia, dass er die in ihr enthaltenen Bestimmung „secundum rectam rationem" im Verlaufe der Deduktion unversehens eliminiert [1]). So verwandelt sich ihm das Wort „ius" aus der Bezeichnung für eine moralische Befugnis, welche der ratio (d. h. der lex naturalis) als einem über ihr stehendem Gesetze gemäss ist, in den Ausdruck für rein physisches Können. In der That lautet denn auch die Definition von ius an der entsprechenden Stelle des Leviathan (14. III p. 102): ius naturale est libertas, quam habet unusquisque, potentia sua ad naturae suae conservationem suo arbitrio utendi.

Demnach besagt für H. das Naturgesetz nichts über das, was „Recht" ist, d. h. was jedem als das „Seinige" zukommt; es gebietet nur, dass dieses ius omnium in omnia (d. h. das „Naturrecht"), welches ja identisch mit völliger Rechtslosigkeit ist, aufgehoben werde, weil aus ihm sich immer neuer Streit erzeugt.

Wie freilich diese Aufhebung vor sich gehe und wie die Schaffung der Staatsgewalt logisch zu fassen sei, auch darüber scheint H. im Laufe der Zeit verschiedene Ansichten gehabt zu haben. In seinen früheren Schriften findet sich folgende Auffassung: Alle einzelnen übertragen einem Einzigen (oder einer Mehrheit von Personen) soviel Recht als sie nur übertragen können; da aber von vornherein jeder ein Recht auf alles hat, so heisst dies nur, sie verpflichten sich untereinander jenem in keiner Weise Widerstand zu leisten. Freilich ist diese Vorstellung unzulänglich; denn das

1) Für jetzt wollen wir davon absehen, dass H. den Menschen völlig individualistisch isoliert und nicht als notwendig neben und mit anderen existierend fasst. Andernfalls hätte er erkennen müssen, dass die recta ratio gleichzeitig allen ein Recht auf Selbsterhaltung zugesteht und somit dem einzelnen nicht nur Anspruch darauf einräumt, sondern ihm auch den gleichen Anspruch der anderen anzuerkennen gebietet.

Staatshaupt erlangt damit nur die Beseitigung der Hindernisse für die Ausübung seines ius omnium in omnia, nicht einen Zuwachs an positiver Macht, nicht die Möglichkeit andere zu zwingen nach seinem Willen zu handeln.

H. hat deshalb hier die Verpflichtung ad non resistendum einfachhin gleichgesetzt der Verpflichtung dem Staatsoberhaupte die eigne Macht gegen jeden anderen zur Verfügung zu stellen [1]). Aber das Ungenügende dieser Darlegung hat er wohl selbst empfunden, er hat deshalb im Leviathan eine andere gegeben [2]), derzufolge der Träger der Staatsgewalt als der Vertreter (actor) der Gesamtheit der Bürger (als der autores) [3]) erscheint.

Doch wie H. auch seine Ansicht über die Beseitigung des ius omnium in omnia im Laufe der Zeit auch ausgeprägt haben mag, von vornherein steht ihm fest: Vor der Existenz des Staates kann von Recht und Unrecht nicht die Rede sein; das Naturgesetz an sich besagt also hierüber nichts: der Staat ist es, welcher das „Recht“ schafft.

Daraus ergeben sich ihm eine Reihe wichtiger Folgerungen:

1) Da erst der Staat unter Aufhebung des ius omnium in omnia Eigentum in wahrem Sinne begründet, da er die Interessenkreise der einzelnen überhaupt erst abgrenzt und bestimmt, was jeder als „das Seinige“ beanspruchen kann, so hat er auch zu definieren, was als „widerrechtlicher“ Eingriff in die Rechtssphäre des einzelnen anzusehen ist, also welche Handlung als furtum, homicidium, adulterium und überhaupt als iniuria zu betrachten ist [4]). Das Naturgesetz verbietet diese Handlungen nur insofern, als es die Verletzung der Staatsgesetze überhaupt verbietet [5]).

2) Der Träger der Staatsgewalt, oder, was dasselbe ist, der Staat ist den Staatsgesetzen nicht unterworfen; denn

---

1) d. civ. 5. 8. (II p. 214). — 2) Darum ist hier das Cap. 16. de personis et autoribus eingeschoben cf. III p. 123 ff. [147 ff.]. — 3) So gelangt er zu der Definition II. p. 131. [158]. Civitas persona una est, cuius actionum homines magno numero . . . fecerunt se authores; eo fine, ut potentia omnium arbitrio suo ad pacem et communem defensionem uteretur. — 4) d. civ. 6. 16. (II p. 229). — 5) II. 14. 9. (II p. 318).

er kann sie jederzeit abändern; ebensowenig ist er durch Verpflichtungen gegen Staatsangehörige gebunden; denn er kann sich selbst davon nach Belieben befreien, da in seinem Willen der Willen der Unterthanen enthalten ist [1]).

3) Wenn der Unterthan auf Grund bestehender Gesetze Rechtsansprüche auch gegen den Staat verfechten kann, so handelt es sich bei solchen Rechtsstreitigkeiten nicht darum, was der Staat iure vermag, (denn sein ius kennt keine gesetzlichen Schranken) sondern, was er in dem vorliegenden Gesetze zu Gunsten der Staatsangehörigen habe bestimmen wollen [2]).

Die Staatsgesetze erscheinen demnach als Normen, welche die Staatsgewalt sich selbst giebt und an die sie sich auch — das ist doch wohl die Ansicht des H. [3]) — im normalen Verlauf der Dinge halten wird.

4) Da der Staat bestimmt, was Recht und was Unrecht ist, so ist das, was der Staat als „Recht" setzt in der That „Recht"; also kann es auch „ungerechte" Staatsgesetze nicht geben. Ferner kann der Staat niemand „Unrecht" thuen. „Natürliche Grundrechte", die der einzelne auch gegen den Staat geltend machen könnte und durch deren Nichtachtung der Staat „Unrecht" thuen würde, giebt es nicht; denn wenn auch, wie oben gezeigt, niemand auf sein Recht, unmittelbarer Lebensgefahr sich auf jede Weise zu entziehen, verzichten kann und er in solchen Fällen auch zum Gehorsam gegen die Staatsgesetze im Gewissen nicht verpflichtet ist, so bleibt es doch dem Staate unbenommen einen solchen deshalb iure zu töten [4]).

Nun muss aber H. doch zugestehen, dass der Staat sein ius in einer nicht zu billigenden Weise gebrauchen kann; aber nach welchem Massstab beurteilen wir diesen Gebrauch? Doch wohl nach der ratio. Ihre Aussprüche sind aber nichts anderes als — das Naturgesetz. Also besagt

1) d. civ. 6. 14. (II p. 227). — 2) II. 6. 15. (II p. 228). — 3) II. 15. 16. (II p. 309 f.) — 4) II. 6. 13. (II p. 226).

dieses doch etwas darüber, was „Recht“ ist und was „Unrecht.“

Aus dieser Schwierigkeit kommt H. in der That nicht heraus. Er erklärt: Alles, was der Staat thut, thut er zwar iure, aber darum noch nicht iuste[1]).

Doch da stellt eben nur „ein Wort zur rechten Zeit sich ein.“

So vermag also H., trotz seiner eigenartigen Fassung der Begriffe ius und iustitia, doch von der schon aus dem Altertume und dem Mittelalter überkommenen Annahme eines „Naturrechtes“ sich nicht völlig loszulösen; er giebt im Grunde doch zu, dass das Naturgesetz auch über das, was in das Gebiet dieser beiden Begriffe fällt, mancherlei besage; dass es also ein „Naturrecht“ als Teil des Naturgesetzes gebe.

Noch klarer tritt dies hervor an einer anderen Stelle seines Systems. H. leitet unbedenklich aus dem Naturgesetze alle die Befugnisse ab, welche dem Staatshaupte als solchem zustehen, welche dasselbe also als das „Seinige“ beanspruchen kann und muss[2]). Aber dies gehört nicht weniger zu der Lehre vom „Recht“ als das, was den einzelnen gegen einander und gegen den Staat zusteht.

Angebahnt ist also in der That bei H. die Trennung des Rechts von der Sittlichkeit; denn, wenn das natürliche Sittengesetz über das Recht nichts besagt, wenn es kein „Naturrecht“ im Sinne der Überlieferung giebt[3]), dann muss der Begriff ius seinen ethischen Charakter abstreifen, was denn bei H. wirklich der Fall ist.

Ferner tritt schon bei ihm die „Erzwingbarkeit“ des Rechtes als sein wesentliches Merkmal hervor; denn nur deshalb verneint doch wohl für den status naturalis die Existenz

---

1) d. civ. p. 224 Anm.; im Lev. 18. (III p. 135. [163]) setzt er dafür „inique.“ — 2) Hier lässt er sogar unter Umständen das Naturgesetz corrigierend gegen den Willen des Staatshauptes eingreifen. Wenn dasselbe z. B. auf wesentliche Rechte der Staatsgewalt verzichtet, so ist ein solcher Verzicht kraft Naturgesetzes ungültig. Lev. 21. (III. p. 168. [207]). — 3) Dieses wird doch durch die Lehre des H. vom „natürlichen“ ius omnium in omnia negiert.

eines Rechtes im wahren Sinne, weil keiner das, was er als das „Seinige" beanspruchte, wirksam behaupten kann.

In letzter Linie liegt aber der Grund für die eigentümliche Fassung des Begriffes ius naturale bei H. darin, dass er in dem „natürlichen" Menschen nur das alleinstehende, selbstsüchtige Individuum sieht. Somit konnte auch das Naturgesetz — insofern es sich (direkt) nur auf den „natürlichen" Menschen bezieht — über das „Recht" nichts enthalten, da ja „Recht" lediglich aus der gegenseitigen Bezogenheit der Individuen aufeinander entspringt.

Da er freilich bei den Erwägungen, die ihn zur Statuierung des ius omnium in omnia (also der Rechtslosigkeit) als des von Natur gegebenen Zustandes führen, nur die einzelnen in ihrem Interessenkampfe ins Auge fasst, so erstreckt sich seine Negation eines „Naturrechts" im wahren Sinne thatsächlich nur auf das Gebiet des Privatrechts, während er, wie gezeigt, das öffentliche Recht durchaus auf das Naturgesetz zurückführt [1]).

Da er ferner in dem Bereich des Ethischen sozusagen ausschliesslich das Gebiet des Rechts berücksichtigt, so ist es für ihn der Staat, der den Menschen überhaupt erst zu einem ethischen Wesen umbildet, indem er ihn zu einem socialen macht und der mit dem „Recht" im Grunde auch erst die „Sittlichkeit" schafft. Von diesem Gesichtspunkt aus muss sich für H. das Sittengesetz mit dem Staatsgesetz fast ganz identificieren.

8. Die ganze praktische Philosophie des H. ist durchzogen von dem Widerspruche zwischen ihrer Tendenz, die darauf ausgeht, das Sittengesetz in das Staatsgesetz aufzulösen, und der Art ihrer Durchführung, die sich doch veranlasst sieht, gelegentlich bestimmte, dem Staatswillen übergeordnete ethische Normen (leges naturales, denen ihr normativer Charakter durch die nebenhergehende Bezeichnung als leges divinae

1) Freilich auch erst auf dem Umwege über das bellum omnium contra omnes; denn um diesen zu beseitigen, fordert die lex naturalis jene Fülle von Machtbefugnissen und von „Rechten" für das Staatshaupt.

zuerkannt wird), anzuerkennen. Dies zeigt sich, was hier zum Schluss noch dargelegt werden soll namentlich in seinen Erörterungen über die Frage, ob und inwieweit überhaupt Konflikte zwischen Staatsgesetz und Sittengesetz möglich sind. — Gelegentlich führt er aus, Naturgesetz und Staatsgesetz stünden sich gegenüber als höheres und niederes Gesetz. Für ihr Verhältnis ergeben sich also (rein theoretisch betrachtet) folgende Sätze [1]):

1) Was durch Naturgesetz geboten ist, kann durch Staatsgesetz nicht verboten werden.

2) Was durch Naturgesetz verboten wird, das kann durch Staatsgesetz nicht erlaubt (oder geboten) werden.

3) In den Fällen, in denen das Naturgesetz nichts gebietet und nichts verbietet, also jedem seine natürliche Handlungsfähigkeit zu bethätigen erlaubt, kann durch Staatsgesetz dem Belieben des einzelnen (seiner libertas oder seinem ius naturale) eine engere Schranke gezogen werden.

Ferner betont H. auf das nachdrücklichste, dass der Träger der Staatsgewalt überhaupt, also auch in seiner gesetzgebenden Thätigkeit dem Sittengesetze unterworfen sei. So heisst es im Leviathan 29. (III p. 233. [312]): Subditum illum (sc. principem) esse legibus naturae verum est; leges illae divinae sunt neque possunt ab homine vel civitate quacunque abrogari [2]).

Er hebt hervor, dass der Satz: „salus populi suprema lex" für ihn als Richtschnur gelten müsse; er hat auch die Pflichten, die sich hieraus für den Träger der Staatsgewalt ergeben für die einzelnen Seiten des Staatswesens ausführlich erörtert [3]). Er kann freilich nicht umhin zuzugestehen, dass das Staatshaupt diesen Pflichten möglicherweise nicht nachkomme und dadurch das Naturgesetz verletze. Dass aber auch in den Fällen, in denen objektiv ein Conflikt zwischen Staatsgesetz und Sittenge-

1) d. civ. 14. 3. (II p. 315). — 2) Von den zahlreichen hierher gehörigen Stellen seien noch genannt: d. civ. 13. 2. (II p. 298). Lev. 22. (III p. 172. [212]). — 3) d. civ. 13. (II p. 297 ff.) Lev. 30. (III p. 240 ff. [322 ff.]).

setz vorliegt nach H. Ansicht der einzelne nie (oder doch „fast nie") in die Lage kommen kann, als Vertreter des Sittengesetzes gegen das Staatsgesetz auftreten, wird sich uns aus dem von H. mit besonderem Nachdruck hervorgehobenen Grundsatz ergeben, dass die Auslegung aller Gesetze Sache des Staates ist.

Sehen wir zu, wie er ihn begründet hat und was daraus notwendig folgt. — Der hauptsächlichste Staatszweck ist der Friede; dieser würde aber nicht verwirklicht, wenn er dem einzelnen überlassen bliebe, die Gesetze nach seinem Gutdünken auszulegen. Der Staatsgewalt kommt also notwendig, wie das Recht der Gesetzgebung, so das Recht der Gesetzesauslegung zu, und zwar bedarf es dieser Auslegung sowohl bei dem Natur- als bei dem Staatsgesetz [1]; denn dass die Erkenntnis des Naturgesetzes leicht und jedermanns Sache ist, gilt doch nur für jene, qui causas cognoscunt alienas [2]. Bei dem Staatsgesetze aber kann sowohl durch zu grosse Kürze, als auch durch zu grosse Weitschweifigkeit Unklarheit entstehen [3]; abgesehen davon, dass sich auch die Frage erheben kann, ob etwas überhaupt Staatsgesetz ist oder nicht [4]. — Dieser Satz des Naturgesetzes, dass die Auslegung aller Gesetze der Staatsgewalt zustehe, gilt nicht nur, wenn es sich um Beurteilung eines vorliegenden Thatbestandes handelt, er legt dem einzelnen auch, wenn er zweifelt, ob eine beabsichtigte Handlung mit dem Gesetze übereinstimmt oder nicht, der Pflicht auf, sich darüber vor der That an competenter Stelle zu vergewissern; denn qui dubitat bonumne an malum sit, quod aggreditur, et tamen facit legem contemnit [5].

Die Gesetzesauslegung hat im Hinblick auf die (durch Naturgesetz gegebenen) Zwecke der Gesetze stattzufinden [6]. — Es ist allerdings keine Sicherheit dafür gegeben, dass die Auslegung durch die Vertreter des Staates in jedem Falle richtig

1) Lev. 26. (III p. 202 [262]). — 2) Il. — Dass dies mit früher angeführten Stellen nicht ganz im Einklang steht ist leicht ersichtlich. — 3. Il. — 4. Il. p. 201. [261]. — 5) Il. 26. (III p 201 [261]). — 5) Il. p. 205. [267]).

sei; dass also in der That ihre ratio „recta ratio“ sei; aber ausser der ratio civitatis und der ratio der einzelnen Bürger giebt es eben keine; bleibt die Gesetzesauslegung den letzteren überlassen, so wird der Zweck aller Gesetze, der Friede, vereitelt; demnach bleibt nur die ratio civitatis berechtigt zur Auslegung; „authoritas non veritas facit legem“ [1]).

Da freilich die Naturgesetze als göttliche Gesetze ewig und unveränderlich sind, so kann ein irrige Auslegung derselben durch einen Richter noch keine Präjudiz abgeben für folgende Fälle. Wenn also der Irrtum erkannt wird, so muss (nach Naturgesetz) eine billigere Entscheidung gefällt werden [2]). Bei den Staatsgesetzen aber, welche ihrer Natur nach veränderlich sind, kann ein bei ihrer Auslegung erfolgter Irrtum iustar novae legis werden — doch nur wenn er die stillschweigende Billigung der höchsten staatlichen Autorität gefunden hat [3]).

Wenn wir nun bedenken, dass die Auslegung aller Gesetze überhaupt dem Staate zusteht, dass ferner in allen zweifelhaften Fällen der einzelne die ratio des Staates als recta ratio anzusehen hat, dann kann derselbe in der That niemals in die Lage kommen zwischen dem Gehorsam gegen das Sittengesetz und dem gegen das Staatsgesetz wählen zu müssen.

Denn, wenn er auch einen Conflikt zwischen beiden glaubte annehmen zu müssen, so wäre doch durch die jedenfalls widerstreitende Ansicht der Vertreter des Staates eine controversia gegeben, mithin müsste immerhin die ratio civitatis als recta angesehen werden.

So ergibt sich als schliessliches Ergebnis unserer bisherigen Ausführungen: publica lex unicuique pro conscientia habenda est [4]).

Dies folgt übrigens schon daraus, dass, wie oben gezeigt, das Sittengesetz den Gehorsam gegen alle Staatsgesetze schlechthin befiehlt. —

Wir haben uns in unseren seitherigen Erörterungen lediglich auf dem Gebiet der leges saeculares bewegt: so kann

---

1) Lev. p. 202. [263]. — 2) ll. p. 203. [264]. — 3) ll. — 4) Lev. 29. (III p. 233. [311]).

man nämlich alle die Gesetze nennen, welche sich auf das Verhältnis der Menschen zueinander und zum Staate beziehen. Neben ihnen stehen die leges sacrae oder ecclesiasticae, die sich auf das Verhältnis der Menschen zu Gott beziehen. H. hat die Frage, ob etwa Conflikte zwischen beiden Gesetzen möglich seien, für dieses Gebiet einer besonderen Untersuchung unterzogen [1]).

Von den Naturgesetzen kommen hier diejenigen in Betracht, quas recta ratio dictat circa honorem et cultum divinae maiestatis.

Honor (im eigentlichen Sinne) ist opinio alienae potentiae coniunctae cum bonitate. Diese opinio begleiten notwendig 3 Affekte: amor (in Bezug auf die bonitas), spes und metus (in Bezug auf die potentia). Diese Innenstände geben sich auch nach aussen kund, und darin besteht eben der Cultus (oder honor im übertragenen Sinne). Er ist also der Inbegriff der signa honoris. Nun haben aber die signa ihre Bedeutung entweder von Natur oder durch (ausdrückliche oder stillschweigende) Übereinkunft. Letzteres gilt von allen Worten.

Was aber durch menschliche Übereinkunft festgesetzt ist, das kann durch Menschen auch wieder abgeändert werden. Mithin hat der Staat das Recht zu bestimmen: quae nomina sive appellationes Deo honorificae sint, quae non sint [2]).

Anders verhält es sich mit den Handlungen. Davon sind manche naturaliter ehrenvoll, andere entehrend. Daran kann der Staat nichts ändern. Er kann unmöglich solche, die von Natur Zeichen der Missachtung sind in den Cultus aufnehmen; denn das hiesse eben die Beschimpfung Gottes befehlen. Aber zwischen den beiden genannten Classen liegt das weite Gebiet der ihrer Natur nach indifferenten Handlungen. Solche können vom Staate als signa honoris festgesetzt werden und dadurch werden sie wirkliche Ehrenbezeigungen.

1) d. civ. 15. (II p. 337 ff.) Lev. 31. (III p. 257 ff. [348 ff]). Die Erörterungen über das Verhältnis des Staates zum Christentum haben wir hier nicht zu berücksichtigen, weil sie aus dem Rahmen der rein philosophischen Untersuchungen herausfallen. — 2) d. civ. 14. (II p. 345).

Also gilt für das Verhältnis von Natur und Staatsgesetz in Bezug auf Cultus der Satz: Civitate obediendum est, quicquit iusserit pro signo honorandi Deum i. e. pro cultu usurpari, modo id in signum honoris institui possit; quia honoris signum est, quod iussu civitatis pro tali usurpatur [1]).

Obwohl nun auch auf dem Gebiet der leges sacrae die Auslegung der Naturgesetze der Staatsgewalt zusteht, so sind hier doch Fälle denkbar, in denen das Staatsgesetz dem Sittengesetz augenscheinlich widerspricht und in denen deshalb um des letzteren willen der Bürger dem Staate den Gehorsam zu verweigern hat [2]):

1) Wenn der Staat die Gottesverehrung überhaupt verbietet.

2) Wenn er Gott zu beschimpfen gebietet.

3) Wenn das Staatsoberhaupt derartige Ehrenerweisungen fordert, die nur Gott zukommen können.

Wenn H. für das Verhältnis der Bürger der Staatsgewalt gegenüber als allgemeinen Grundsatz aufstellt: Iis, qui summum imperium obtinent, obediendum est simpliciter i. e. in omnibus, quae mandatis Dei non repugnant, so hätten wir jetzt die Fälle gefunden in welchem ein Widerspruch zwischen Staats- und Sittengesetz zu constatieren wäre. H. war aber wohl der Meinung, dass diese Fälle sich schwerlich verwirklichen würden, und so konnte er, mit Ausserachtlassung derselben, seine Ansicht über das Verhältnis zwischen dem göttlichen (resp. natürlichen) Sittengesetze und dem Staatsgesetze in die Worte zusammenfassen:

Was Gott befiehlt, das befiehlt er durch den Mund des Staatsoberhauptes; was andererseits das Staatsoberhaupt befiehlt sowohl in Bezug auf die Gottesverehrung, als auch in Bezug auf die irdischen Verhältnisse, das befiehlt Gott [3]).

9. Werfen wir von diesem Endergebnis nochmals einen Blick auf die Voraussetzungen, von denen H. in seiner Staats-

---

1) d. civ. 15. 16. (II p. 346). — 2) ll. 15. 18. (II p. 348 f.). — 3) ll. 15. 17. (II p. 347 f.).

lehre ausgeht. Er sieht — ohne Zweifel infolge seiner eignen Lebenserfahrungen — in dem Menschen nur diejenigen Eigenschaften, die ihn zum Zusammenleben mit seinen Mitmenschen ungeeignet machen. Aber die Vernunft besagt, dass der Mensch in seiner Isolierung nicht bestehen kann. Doch die Vernunft ist machtlos gegen die durchaus blind-egoistischen Triebe. So muss denn der Mensch durch „Erziehung“ zu einem gesellschaftlichen und damit erst moralischen Wesen werden. Sein Zuchtmeister ist der Staat, der homo artificialis, den „Menschenwitz und Kunst“ aus den Individuen zusammengefügt hat. — H. hat zwar mehrfach betont, dass die Wohlfahrt wie der Endzweck des einzelnen, so auch der des Staates sei. Aber dieses eigentliche Ziel tritt in seinen Erörterungen immer wieder in den Hintergrund gegen den „Frieden“, der ihm als die notwendige Voraussetzung der Wohlfahrt erscheint. Den Frieden sucht er so sehr um jeden Preis zu sichern, dass er wenig darauf achtet, ob er nicht die Wohlfahrt selbst als Preis dafür hingiebt, und ob den Menschen, wie sie wirklich sind, das Leben in dem von ihm construierten Staate noch lebenswert erscheinen möchte.

Auch seine Ansichten über das Verhältnis von Sittengesetz und Staatsgesetz tragen den Charakter seines ganzen Systems. Das Sittengesetz tritt in seiner Beziehung zu dem einzelnen gegen das Staatsgesetz ganz zurück; alles, was es von ihm fordert, lässt sich im Grunde zusammenfassen in das Gebot: Gehorche dem Staatsgesetz! — Dass dieses Resultat einseitig und unzulänglich ist, bedarf keines Beweises; dass es einseitig sein musste, wird aus dem, was wir über die Voraussetzungen des H. gesagt haben, einleuchten.

Lebenslauf.

Am 11. Februar 1867 als Sohn des Kaufmanns Joseph Messer zu Mainz geboren, katholischer Confession, empfing ich den Elementarunterricht in dem Scharvogel'schen Institute zu Mainz und absolvierte in den Jahren 1876 bis 1885 das dortige Gymnasium.

Ich studierte klassische Philologie und Geschichte auf den Universitäten Giessen, Strassburg und Heidelberg, wo ich 4 Semester dem klass.-philol. Seminar als ordentliches Mitglied angehörte. Die Prüfung für das höhere Lehramt bestand ich zu Giessen am 1. August 1890.

Nachdem ich hierauf meiner Militärpflicht zu Mainz genügt, gehörte ich vom Herbst 1891 bis dahin 1892 dem von Hermann Schiller geleiteten pädagogischen Seminar an dem Gymnasium zu Giessen an und bin seitdem an dem Gymnasium zu Mainz thätig.

2-72

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

B
1248
L3M4

Messer, August
Das Verhältnis von Sittengesetz und Staatsgesetz bei Thomas Hobbes

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 13 14 22 10 013 9